

الجابري ومقاربته لإشكالية الثنائيات والاختزال في الفكر العربي المعاصر

د. خلف الجراد *

تحت عنوان «غربة الروح بين أهلها» يخصص المفكّر العربي المعروف الدكتور زكي نجيب محمود فصلاً في كتابه «تجديد الفكر العربي»[1] للإشكاليات المأزقية التي تواجه الكاتب العربي المعاصر. حيث من المحتوم عليه . إذا افترضنا فيه أمانة الأداء وصدق العبارة . أن يقع بين نارين، لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما، فهو إذا ما نظر إلى أمام وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية،

* باحث وكاتب من سورية (دكتوراه في الفلسفة)

- العمل الفني: الفنان رشيد شمة



فيحسّ وكأنه الغريب الذي يبسط الكفيّن ابتغاء الصدقة، لأنه لا يملك من ذاته شيئاً يتبلّغ به ـ ذلك إن قبلها ـ فإن أخذته الكبرياء الرافضة، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضلٌ في إنباته وإنضاجه وإعداده، لم يجد أمامه عندئذ إلا أن يلوي عنقه إلى الوراء ليأخذ زاده من مخلاة آبائه، فمثل هذا الزاد ـ مهما يكن من شظف ـ فهو نبات أرضه وعبير زهره، يكفيه ذل الصَّغَار الذي يعانيه حين يتسوّل في أسواق الآخرين، لكن الكاتب العربي المعاصر، لا يكاد يفتح خزانات آبائه، راجياً أن يجد فيها مراده، حتى يأخذ منه القلق مأخذاً لا نظنه يصبر عليه طويلاً، لأنه، إنما فتح تلك الخزانات وبين يديه مشكلات يعنيها ويريد لها الحلول، ولم يفتحها ليجعل من رفوفها متاحف يملأ بمرأى نفائسها المعروضة ناظريه، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلاً واحداً لمشكلة واحدة؟..أم ترانا ناصحيه بأن ينفض يديه من عصره ومن حياته ومن مشكلات العصر والحياة، ليطيب له العيش بين نفائس القيم بكل ما تعرضه عليه من أزمات ليست أزماته بل كانت أزمات أصحابها، ومن معالجات لا يدري ماذا يصنع بها، إلا أن يعلقها على جدرانه للزينة؟

وهكذا يجد الكاتب العربي المعاصر نفسه بين هاتين النارين: فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسوّلاً ـ ما هو بالفعل متسوّل في حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها ـ وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلّفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، لأنه عندئذ يكون قد بتر شرايين الحياة الفاعلة النشيطة التي تصله بدنياه، وفي كلتا الحالتين يحسّ الكاتب مرارة الغربة، فلا هو بين أهله إذا شرب من ينابيع الثقافة الأوروبية، ولا هو غنيٌّ بنبض حياته إذا قفل راجعاً إلى ثقافة آبائه.

وفي غمرة هذا القلق العظيم والمشروع ترتفع أصوات تؤكّد أن الخلاص يكمن في العودة إلى الأصول والجذور، إلى التراث، إلى التمسّك بأهداب الدين القويم.

هنا يبرز سؤال منطقي، هو: على أي نحو يكون التمسّك بتراثنا الديني والثقافي مانعاً من انهيارنا وهزيمتنا وتخلفنا الحضاري والعصري ؟.. بدهي أن ذلك لا يكون بأن نطمئن إلى وجود الكتب المحتوية على هذا التراث فوق رفوف المكتبات، سواء أكانت موجودة هناك مخطوطة أم مطبوعة طباعة

قديمة أو طباعة محققة حديثة، وإنما الوجود الذي نعنيه، والذي يرجو به الداعون إلى إحياء تراثنا أن يجيء هذا الإحياء وسيلة إنقاذ لما نحن فيه، وطريقة حياة جديدة نحياها في مستقبل قريب. أو بعيد، هو ذلك الوجود الذي تتحول به الثقافة المعنية إلى وجهة نظر حية تدفع صاحبها في مسالك الحياة اليومية العملية المؤدية «حتماً» إلى الأهداف والغايات المرجوّة.

ويترتب على هذه الرؤية الأحادية سؤال مباشر هو: أي الأفكار التي يريدوننا أن نبتعثها من تراث الأسلاف ؟!.. وهل صحيح أننا واجدون في أفكار أسلافنا ما يمكن أن ينير أمامنا الطريق ويجيب على أسئلة عصرنا المتزاحمة المتلاطمة ؟!... وإذا كانت أفكارهم وليدة مشكلاتهم، فهل تكون مشكلاتنا هي نفسها مشكلاتهم، وبالتالي فإن حلولهم تصلح لتكون حلولاً لمشكلاتنا الراهنة ؟!!..

والواقع إن من أعظم المنزلقات المنهجية، التي قادت الفكر العربي المعاصر إلى معارك زائفة كثيرة وهدر جهود جبارة لإثبات أشياء لا تتطلب الإثبات أصلاً، أو أنها ثانوية وهامشية ولا تشكل منظومة مفاهيمية حاكمة في سياق بحثنا المتواصل في إشكاليات النهضة والنهوض في العصر الحالي.. هو مسألة الثنائيات أو اصطناع المنطلقات المتضادة والمزدوجات المتعاكسة «إما.. أو إما».



وما النص الذي اقتبسناه مما كتبه زكي نجيب محمود، الذي يُعَدّ أحد أبرز رواد ودعاة التجديد للفكر العربي إلا مثالاً ساطعاً لهذه الرؤية شبه العامية في أوساط المثقفين العرب، على الأقل من النصف الثاني للقرن العشرين إلى اليوم.

إننا نزعم أن منهج التصنيف على أساس الثنائيات (الأصالة والمعاصرة، العقل والإيمان، العلمانية والدين، الفكر والواقع.. الخ) يؤدي في نهاية المطاف إلى اختزال غير موضوعي لهذه المقولات والمفهومات جميعاً. حيث يصبح التصنيف موجها بالفكرة المسبقة التي يريد الشخص البرهنة على صحتها،

وليس وسيلة إجرائية للتعرف على الموضوع من دون أفكار وتوجهات مسبقة.

وقد أشار باحثون عديدون إلى هذه السقطة المنهجية الكبيرة فعرض الدكتور محمد عابد الجابري أنواعاً «للاختزال» راجت، وما تزال تروج، في الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر وأهّمها[٢]:

- هناك، أولاً، التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي يتلخص في القول إن دعاة الأصالة أو، «التراثيون» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة اجتماعية إقطاعية، بينما يعبّر دعاة المعاصرة أو «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

- وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بالحسبان بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الأصالة ضمن اتجاه إيديولوجي عام يسمّيه بـ«السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداد إيديولوجيا الإقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاة المعاصرة أو الحداثة اتجاه إيديولوجي محدّد، رابطاً إياه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أم «بروليتارية».

- هناك أخيراً، وليس آخراً من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. وبما أن «التذبذب» بهذا المعنى، سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميّه بـ«إشكالية الأصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرّد مظهر من مظاهر «إيديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

ويرى الجابري أن هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحلّ مشكلاً ولا تفسّر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى إجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي، أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة، أي الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا يعمد المصنِّف، على العكس من ذلك، إلى تطويع الواقع العربي وتفصيله - في ذهنه - بالصورة التي تجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها.

وبناء على هذه المقاربة النقدية يرفض الجابري مثل هذا المنهج (الإسقاطي)، القائم على إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معيّن على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم.

ويعلل الجابري رفضه هذا (للمنهج الإسقاطي) بأنه ينطلق ليس من موقع إيديولوجي معاد أو مشكك، بل استناداً للأساس المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم نفسها، ويعني به«الديالكتيك».بل إنّ الجابري لا يرى ثمة فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها.

غير أن الدكتور محمد عابد الجابري الذي رفض قبل أسطر «التصنيفات الاختزالية» و«المنهج الإسقاطي» عاد لمسألة التصنيف مجدداً ولكن بأسلوب وصفي موسّع، إذ أكد على أن قضية «الأصالة والمعاصرة» المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي «مشكل الاختيار» بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة.. الخ، وبين «التراث» بوصفه يقدّم أو بإمكانه أن يقدّم، نموذجاً بديلاً و«أصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. وعلى هذا الأساس عاد (الجابري) ليصنّف المواقف إزاء «مشكل الاختيار» (بين النموذجين الغربي والتراثي) إلى ثلاثة رئيسة[٣]:

١- مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كلّه، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل.

٢- مواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي. الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل: الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل، يحاكي النموذج القديم في الوقت نفسه، الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدّات العصر.

٣- مواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بـ «أحسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

ومجدّداً يحاول الجابري تصنيف تلك المواقف إلى اتجاهات ملونة طبقاً للإيديولوجيات السياسية المنتشرة في العالم عموماً، وأصدائها في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

واستناداً إلى هذه القراءة «التصنيفية/ الجديدة» يرى الجابري أن هناك من بين دعاة المعاصرة، من يحملون إيديولوجيات ذات مضامين ليبرالية، وآخرين يبشرون

بإيديولوجيا اشــتراكية، تطورية إصـــلاحية، أو ماركسية لينينية، كما يوجد فيهم صاحب النزعــة القطرية الضــيقة، وداعية القومية العربية، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الإيديولوجي الذي يعطيه كلٌّ منهما لدعوته: ليبرالي، اشــتراكي.. الخ. أما دعاة الأصـــالة فتتوزعهم، هم كذلــك، عدة اتجاهات: فمن سلفيين رافضين لكلّ نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره «عصر جاهلية» يجب تركــه جملة وتفصــيلاً والعــودة إلى «النبع» الأصــيل، إلى إسلام الســلف الصالح الذي يتحدّد أساساً بعصر الرســول.. إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته مالا يخالــف أحكام الشريعة الإســلامية أو ما يمكن تبريــره داخلها، وفي الوقت نفســه يوسّــعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة، وخاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشــير «أهل الحلّ والعقد».. الخ، إلى ســلفيين مؤّولــين.. داعين إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها عن أشباه ونظائر لمؤسسات وقيم عربية إسلامية «أصيلة». هكذا تُؤوَّل النظم الليبرالية بالشورى الإسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضــة الــزكاة و«حق» الفقــراء في أموال الأغنياء، واعتراضات أبي ذر الغفاري.. الخ.

وقــد نجد من بين هــؤلاء وأولئك صــاحب النزعــة القطرية، وداعيــة القومية العربية، وداعية العالمية الإســلامية .أما التوفيقيون فهــم أكثر تشــعّباً: منهم الســلفي ذو الميول العربــي، القومــي الليــبرالي، والاشــتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميــول الســلفية، والعلمــاني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركســية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الســاحة السياســية والفكرية العربية.

الأمر - من وجهة نظر الجابري- يتعلق، لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على مســتويات ثلاثة: هناك المســتوى الذي يتحدد بالزوج «الأصالة / المعاصرة»، وهناك المســتوى الذي يتحدد بالــزوج «الليبرالية / الاشتراكية »، وهناك المســتوى الذي يتحدد بالزوج «القطرية/القومية».(٤)

ورغم تداخل هذه المستويات وتشابكها في الســاحة الفكرية العربيــة، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحــد، إلا أن الجابري يلحّ على الفصل بينها ووضع حدود وجدران ســميكة وعاليــة بــين معالمهــا وعناصرها ومكوّناتها.

فالجابري ينطلق من التفريق بين النظري والإيديولوجــي والسياســي، ويعتقد أنه عبر

هذه المنهجيــة أو المقاربة يمكن إعادة النظر في الطرح السائد لقضية «الأصالة والمعاصرة» بشكلها الأقصوي «إما .. أو إما»، الذي لا يعبر عن مضمون الإشكالية ومضمونها التاريخي والاجتماعــي والسياســي، ولا عــن أبعادها الحضارية.

وفي تعقيبــه علــى تصــنيف الجابــري للمواقــف المختلفــة من التراث يرى الســيّد يَســين [٥]–وهــو محــق بذلــك–أن التفرقة بــين الاختيــارات النظريــة والإيديولوجية والسياسية هي تفرقة تعسفيّة ولا أساس لها. فالجابري يظن أن فئة الليبرالية / الاشتراكية هي وحدها ميدان الاختيارات الإيديولوجية، أي الاختيارات التي تعبّر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية.

وهو لذلك ينفي عن المســتوى الثالث أي القطرية / القومية تأثير المصــالح الطبقية. هنا يتســاءل الســيد يَســين: هل هذا النفي صــحيحٌ ؟.. ألا نعــرف جميعــاً أن القــرار السياســي الــذي يكرّس القطريــة، أو ينزع نحو القومية هو قرار تتخذه نخبة سياســية لها بالضرورة مصــالح طبقية محدّدة تحاول الدفاع عنها ؟.. ويســوق الســيد يَسين مَثَل الانقلاب الانفصالي (في أيلول ١٩٦١) الذي أدى إلى إنهــاء الجمهوريــة العربية المتحدة، وتعبير قادة الانقلاب عن المصــالح الطبقية للرأســماليين الســوريين، والــذي كان قيام نظــام الوحدة طعنة موجهة إلى مصــالحهم الطبقية المستغلة. ومن هنا فإن تفريغ القرار السياســي العربي من مضــمونه الطبقي لا يبدو صحيحاً.

والخلاصــة إن التفرقــة بــين النظري والإيديولوجي والسياســي لا أساس لها، وإن هناك تشابكاً شــديداً وتداخلاً بين كل هذه الميادين [٦].

أمــا الدكتور طيّب تيزينــي فإنه يرى أن لا ســبيل إلى تجوز الملاحظــة التالية، وهي أن «الســلفوية والعصرويــة» قادتــا الموقف الإشكالي من العلاقة بين الأصالة والمعاصرة إلى حدود قصوى لها. ولكنهما، بالضبط، في هذه العملية أسهمتا في التحريض على توليد نزعة أخرى تلتقي معهما منهجياً، وإن اكتسبت شخصــية متميزة نسبية حيالهما. والمقصود بذلك النزعة «التلفيقية» (التلفيقوية)[٧].

ويشــير تيزينــي في هذا الســياق إلى أن النزعــة «الثالثــة »(التلفيقيــة /التلفيقوية) وضــعت نصــب عينيها هدفاً مركبــاً يقوم على النقــد والنقض أولاً، وعلى البناء ثانياً. فقد تصــدت النزعة «التلفيقية» «للسلفوية» و«العصرويــة» اللتين تقعان في نمطية واحدة مــن النهج «الزائــف». فكلتاهمــا تعتقد أن الوجود يتجسّــد بواحد من أبعــاده الكبرى،

هو الماضي بالنسبة إلى النزعة «السلفوية» والحاضر بالنسبة إلى «العصروية».

ويعتقد الدكتور تيزيني أن «التلفيقوية» تُمثّل في نقدها «للسلفوية» و«العصروية»، موقفاً ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى المصائر التاريخية المنطقية التي حملتاها في ثناياهما. بيد أن «البديل الثالث» سرعان ما تجمّد في مكانه وتحول إلى أسلوب زائف يفتقر إلى النقد الذاتي والتجدد الحقيقي.

وإذ يرى تيزيني أن «التلفيقوية» وقعت في المأزق الذي وقعت فيه النزعتان اللتان تحولتا إلى موضوع نقد ونقض لها، فإنه يدعو إلى القيام بالنقد والنقض النظري المعرفي للنزعات الثلاث المشار إليها في موقفها من إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث(٨).

وفي الواقع فإننا أميل إلى رأي الباحث الدكتور عفيف البوني من مسألة الثنائيات، وفي مقدمتها ثنائية «الأصالة /المعاصرة». إذ إنه لا يوافق على المقاربة التي تقول بالتعارض والتضاد بين طرفي معادلة التراث أو الأصالة من جانب، والعصر أو المعاصرة من جانب آخر.

فالبوني يعتقد أن تصورات الإجابة عن حلّ هذه الإشكالية، التي خرج بها الفكر العربي منذ رفاعة الطهطاوي إلى اليوم، هي عديدة ومتشعبة، ومازال الجدل قائماً حولها وكأنه ابتدأ اليوم، أو كأنه ابتدأ منذ بداية القرن التاسع عشر كي لا ينتهي. أما لماذا طال الجدل كل هذه المدة، فإن البوني يعزو ذلك إلى أن مشروع النهوض القومي العربي، كمشروع قومي حضاري، لم يتحقق بعد وبالرغم مما حصل من تقدم و«تحديث» هنا وهناك منذ وقع الاحتكاك بالغرب.. وبسبب هذا الغرب وبسبب الطبقات والنخب التي سادت أو حكمت، التي تتولى مقاليد حركة المجتمعات العربية وتوجّه مساراتها الأساسية، منع هذا المشروع من التحقق، ومنع حصول «الإجماع التاريخي» حوله(٩).

لقد أدت تلك التراكمات المعقّدة إلى حدوث أزمة تاريخية معقدة في الحياة العربية الحديثة والمعاصرة، وبتأثيرها انقسم المفكرون العرب إلى تيارات واتجاهات ومناهج وهذه المسألة طبيعية ولا تعيب الفكر العربي، وإن تفاوتت هذه التيارات في مشروعيتها التاريخية وفي قيمة الأدوار التي أدّتها أو يمكن أن تؤديها مستقبلاً، والتيارات الأساسية المقصودة هي :

- التيار الديني (أو الإسلامي).
- التيار الليبرالي.
- التيار القومي.
- التيار الماركسي (والشيوعي من ضمنه).

لقد ولدت هذه التيارات وهي تصارع غيرها، وكلٌّ منها يطرح نفسه بديلاً وحيداً ينفي شرعية غيره، وهي تيارات يضمّ كلٌّ منها اليساري واليميني، العقلاني والمثالي، القومي والانعزالي، العلماني والمؤمن، الثوري والإصلاحي، الوحدوي والطائفي ،الأصيل والمعاصر والمغترب..وفي كل منها عدة اتجاهات وتفرعات أو نزعات مختلفة، باختلاف الظروف والمراحل والمصالح والقراءات المرجعية والتأثيرات الخارجية(١٠).

والحقيقة إن هذه التيارات انتهت على الصعيد الفكري إلى مواقف متباينة من التراث والعصر، ولم يعدم أي منها الحجّة والبراهين «المسنودة» بالنص، أو بالمنطق أو بتجربة السلف أو الغير بـ«النموذج المثال» المطلوب تكراره ونسخه، في نظرها.

قبل عدد من هذه التيارات الماضي أو استسلم لسلطانه كما هو وكما كان، فرأى فيه المصدر والقياس، الماضي عنده هو المستقبل مع ما يعني ذلك من رفض «بدع» العصر.

وانتهت تيارات أخرى إلى قطيعة كاملة مع التراث وتبنى الغرب بالكامل، وأخفى عجزه وعدم تجدّده الذاتي، ملقياً المسؤولية على الموروث الذي صنعه السلف تلبية لحاجاته هو وليس لأجيالنا الحالية.

أما التيارات الأقل فقد تعاملت مع التراث ومع العصر أو الغرب بشيء من الإيجابية والتوفيقية الانتقائية.

ومن الواضح أن المجموعتين الأوليتين لا تصدران عن فكر تاريخي دينامي، ولا عن فكر علمي من شأنه مقاربة الإشكاليات الكبيرة والأساسية للواقع العربي، في حين تبرز أهمية المجموعة الأخيرة، المتهمة بـ«التلفيق» من جانب بعض الكتّاب والمنظرين العرب، على أساس أن التوفيقية موقفٌ وسطي يقوم على الإصلاحية والانتهازية الفكرية والسياسية و«التذبذب الطبقي» والمغالطات الإيديولوجية، التي تمنع الرؤية الصحيحة والمواقف الجذرية المطلوبة لإحداث التغيير المنشود!!.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، ويطرحه عدد من الباحثين والسياسيين والمفكرين العرب هو: هل «الاختيار» بين ما يُسَمّى «النموذج الغربي»، وما نحلم به من نموذج «أصيل» نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

والحقيقة كما لخّصها الدكتور محمد عابد الجابري. أننا لا نملك، وأكثر من ذلك أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. فقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي،

بكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن التاسع عشر، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي» حضاري جديد للعالم كله يقوم على منظومة من المقومات والمكوّنات لم تكن متوافرة في النماذج الحضارية السابقة له، وفي مقدمتها: التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة بمختلف فروعها وقطاعاتها، والتبشير بقيم الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية..الخ.

فبالإضافة إلى التيارات الفكرية والفلسفية والعقلانية الغربية، فقد فرض هذا النموذج الجديد نفسه علينا بوسائله هو، بدءاً من التبادل التجاري غير المتكافئ، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق الأقليات أو حماية مصالح فئة معينة، إلى الحكم المباشر (باسم الانتداب)، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والإيديولوجية.. ما أدّى إلى إدخال العرب (كما حصل لشعوب مستعمرة كثيرة) بعملية «التحديث» الهجيني الفاشلة، بسبب عدم استتباب أسسها في الداخل، وإنما جرت محاولات غرسها جاهزة من الخارج، بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر[١١].

وإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فإننا كذلك «لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج «التراثي»، أي الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه إرث، والإنسان لا يختار ماضيه، وإنما يجرّه معه جرّاً، وأكثر من ذلك يتمسّك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي».[١٢]

والواقع إنه منذ البدايات الأولى للتدخل الغربي في مجتمعاتنا، بدأت تظهر ازدواجية في مختلف مناحي الحياة العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية، والفكرية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي»، هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة، وفي أحيان كثيرة المتسمة بالتحجر والجمود والتقوقع.

ويؤكد الجابري في مقاربته هذه أننا نجد في حياتنا الراهنة «القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا»[١٣].

وبرأي الجابري، فإن المشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد نموذجين ولا مشكل أن نوفّق بينهما، بل إن

المشــكل الذي نعانيه هو مشــكل الازدواجية التــي تطبع كل حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشــكلة في الحقيقة هي «ازدواجية موقفنا من هــذه الازدواجيــة»، إذ إننــا نقبل هذه الازدواجية على صــعيد واقعنا الاقتصــادي والاجتماعــي والسياســي والتعليمي، فنبني مخططاتنــا التنمويــة على أســاس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كمــا نصرف علــى القطاعات «التقليديــة» من أجل الإبقــاء عليها وإحياء المندثــر منها، باســم «الأصــالة» والحفاظ علــى «التقاليــد»، ولكننــا في الوقــت ذاته، نرفض هــذه العملية المزدوجة على صــعيد الحياة الروحيــة والثقافية والفكرية. ففريق يدعو إلى تبنــي القيم الفكرية الغربية (التي تتطابق عنده مع العصــر والروح العصرية)، وفريق آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهاً أو وجوهاً للتوفيــق بين الاتجاهين، الأمر الذي يشــكل محاولــة للتخفيف من وقع هــذه الازدواجية على الوعي، ليس إلا[١٤].

وبعد محاولات التوصيف الكثيرة والمتقاربة للواقع العربــي منذ النصــف الأخير للقرن التاســع عشــر إلى يومنا هذا، يظلّ الســؤال الإشكالي النهضوي المحوري في الفكر العربي هو هو، تقريباً بصــيغته التي انتشر بها منذ ذلك الحين:لمــاذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المســلمين) وتقدم غيرنا (أوروبا المســيحية، الآخر، الغرب..)، وبالتــالي: كيف ننهض؟.. كيف نتجاوز تخلفنا؟.. كيف اللحاق بالركب؟، بالعصر.. بالحضارة الحديثة؟!.

أو باختصار: لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثــة، نهضــة القــرن الماضــي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضــوي للماضــي؟ لماذا ظــل «الــتراث» عندنا منذ بداية القرن التاســع عشر إلى اليوم، يوضــع بصــورة أو بأخرى مقابل «تحديات العصر»؟ وبعبارة أخرى: لماذا بقيت إشــكالية «الأصالة والمعاصرة» تمثــل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، الإشكالية المحورية في الفكر العربي بتياراته ومقارباته واتجاهاته المختلفة؟!.

وفي معرضــ ردّه علــى «النمذجــة» الاختزاليــة المتداولة في الأوســاط الثقافية والفكريــة العربية، القائمــة على الربط بين الانتمــاء الطبقي - الاجتماعــي والتوجهات الفكرية والإيديولوجيــة لهذا التيار أو ذلك، يؤكدّ الجابري أن «تعدّد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصــورة التي أبرزناها قبلاً قد عملت على تحويل الســاحة الفكرية والإيديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاطع وتتوازى، تلتقي

وتفترق، لا على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة ،مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي عملية اختزالية بالضرورة: اختزال الفكر واختزال الواقع معاً. وفي هذه الحالة يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسبقة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة إجرائية للتعرّف إلى الموضوع دون أفكار مسبقة».(١٥)

- هناك أولاً التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي يتلخص في القول إن دعاة الأصالة أو «التراثيين» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة اجتماعية إقطاعية، بينما يعبّر دعاة المعاصرة أو «الحداثيون»، بصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

- وهناك من يحاول «تجنّب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بالحسبان بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الأصالة ضمن اتجاه إيديولوجي عام يسمّيه بـ«السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداداً لإيديولوجيا الإقطاع القرسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنّف دعاة المعاصرة أو الحداثة ضمن اتجاه إيديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أو «بروليتارية».

- وهناك من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى «إشكالية الأصالة والمعاصرة» بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. وبما أن «التذبذب» بهذا المعنى سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ«إشكالية الأصالة والمعاصرة» ستغدو في هذه الحالة مجرد مظهر من المظاهر «إيديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

ويرى الجابري أنّ هذه التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر، لا تحلّ مشكلاً ولا تفسر واقعاً، ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية اختبار لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي ،أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصه منه للمرة الأولى، أي الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا، يعمد المصنّف، بالعكس من ذلك إلى تطويع الواقع

العربي وتفصيله (ذهنياً) بالصورة التي تجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها.(١٧)

من هنا يأتي رفض الدكتور محمد عابد الجابري لهذا «المنهج الإسقاطي»، القائم على إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع أخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. بل إن الجابري لا يرى فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها، مكتفياً بالتأكيد القاطع على «أن العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية ،سواء منها المتضامنة أو المتصارعة، لا تفسر هذه الإشكالية». (١٨) ومع ذلك فإن الجابري يستدرك ليقول: إن وجود هذه الإشكالية، أي عدم وجود علاقة سببية بين المسالة الطبقية وإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الانعكاس الفكري له، المتمثل بالصراع الإيديولوجي.

و لا ندري هنا ما الفرق بين هذا «الاستدراك» والنفي الجازم قبله بوجود «أية صورة من الصور» التي تشير إلى «العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر»!!.

والجابري لا يتجاهل طبعاً السؤال المنطقي الذي يفرض نفسه هنا، وبإلحاح، هو: إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسِّس ولا يفسِّر إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما الذي يؤسِّسها إذاً؟

والجواب عنده يكمن في «الواقع الثقافي والفكري ذاته». فهو يصرّح بكل وضوح بالقول: «إنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي إشكالية فكرية ثقافية محض. بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوّناته وتناقضاته».(١٩)

في هذا الإطار، وضمن إشكاليات الفكر العربي الحديث والمعاصر وثنائياته المتقابلة أو المتعارضة يبرز أيضاً سؤال الهوية ،عبر جملة أزواج أو ثنائيات شكلت وتشكل محاور أساسية في الأطروحات والمقاربات الفكرية العربية المتناحرة على مدى قرن ونصف من الزمن، وفي مقدمتها الأزواج التالية: العروبة /الإسلام، الدين/ الدولة، الأصالة /المعاصرة ،الوحدة/ التجزئة .

وإشكالية الثقافة العربية اليوم محكومة، بل مؤطرة بهذه الأزواج، وبالتالي فإنه إذا ما امتلكنا إرادة التجاوز ورفض البقاء الجامد،

والدوران في حلقة الإشكاليات المصطنعة والزائفة ،لابد لنا من دراسة معمقة وتحليلية ونقدية لهذه الأزواج، بهدف معرفة ما تنطوي عليه من حقائق وتصورات زائفة من جهة، والبحث عن كيفية تحريرها من أطرها الجامدة وتوظيفها للتفكير المفتوح والمستقبلي من جهة أخرى.

وإذا كان الرأي السابق ولا خلاف عليه من حيث المبدأ والغاية ،ومن حيث تداول هذه الثنائيات والأزواج في الأدبيات الثقافية والفكرية والسياسية والإيديولوجية العربية، إلا أن الخلاف يتمثل في الاعتراف بمدى أهمية وراهنية هذه الثنائيات، والأهم من ذلك كله في الاتفاق أساساً على وجودها العملي والفعلي في الواقع العربي القائم.

فها هو الدكتور محمد عابد الجابري، الذي كرّس جزءاً كبيراً من وقته ونشاطه الثقافي . الفكري والأكاديمي لمعالجة «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» يجزم بأنّ قضية «الإسلام/العروبة» لم تكن مطروحة في أي يوم من الأيام في المغرب العربي، ويقول في هذا السياق: إننا لم نشعر يوماً، نحن المغاربة، بأن هناك فرقاً بين الاثنين، أو بأن هذا الزوج يطرح مشكلاً، من نوع المشكل الذي يطرح مسألة أيهما يجب أن يكون أولاً وأيهما يجب أن يكون ثانياً.

(ويضيف): وأستطيع أن أؤكد أننا عندما نقرأ كتابات مشرقية حول «مشكل» الاختيار أو المفاضلة بين العروبة والإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام كتابات لا تنفذ، بما تريد أن تقوله، إلى وجداننا وإلى عقولنا . بل يمكن أن أقول إننا هنا نشعر بأن المسألة غير ذات موضوع، أعني أن الأمر يتعلّق بمشكل غير مطروح، وبالتالي بإشكالية مزيفة.[٢٠]

ويرى الجابري أن أصل «المشكل» المشار إليه يقع في المشرق العربي وليس في مغربه، ولهذا يعدّه «مشكلاً» محلياً وليس عربياً، بالمعنى الذي يتحدد به الوطن العربي جغرافياً من المحيط إلى الخليج.

وفي تفصيل رؤيته هذه يؤكد الجابري أن التعارض أو التقابل، أو الشعور بضرورة التوفيق والجمع، بين مفهومي العروبة والإسلام، إنما نشأ في الشام أساساً، وبصورة أعم في سورية الكبرى، وعرفت له بعض الأصداء في مصر، وذلك في القرن التاسع عشر،عندما ارتدى ردّ فعل أبناء منطقة سورية الكبرى ضد الحكم العثماني وسياسة «التتريك» طابعاً قومياً. فنادى الوطنيون السوريون بـ«العروبة» كبديل عن «التتريك»، وطالبوا بالاستقلال العربي عن الإمبراطورية العثمانية. وقد تركزت مطالبهم آنذاك بالحفاظ على الكيان العربي والهوية العربية

(لغة وتراثاً وتاريخاً وحضارة)، وحفظهما من الذوبان أو الانحلال نتيجة سياسة التتريك، القائمة على جعل القومية التركية الطورانية هي القومية السائدة الجامعة في أرجاء الإمبراطورية العثمانية كلها.

ومن هنا فقد اتخذ رد الفعل في سورية ولبنان منحىً خاصاً، حيث اقترن الدفاع عن العروبة، لدى بعض الجمعيات، بالمطالبة بـ«العلمانية»، أي بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي كان يعني الاستقلال عن الخلافة التركية «الإسلامية»، وإقامة حكم عربي مستقل عن تلك «الخلافة». وكردّ فعل مضاد على هذه المطالب العروبية رفع جانب من الأتراك والمؤيدون لهم شعار «الجامعة الإسلامية»، فانزلق النقاش، بل الصراع (والقول مازال للجابري) إلى وضع خاطئ للمسألة، وضع يختزلها نظرياً، في الاختيار بين العروبة والإسلام، أو على الأقل طرح مسألة الأولوية فيهما. وقد تغذى المشكل من واقع بلاد الشام المتميز بوجود تكوينات دينية غير إسلامية، مسيحية بصفة خاصة.(٢١)

وهناك في الواقع إجماع بين مؤرّخي الفكر العربي الحديث على أن فكرة العروبة أو الفكرة القومية العربية بصفة عامة إنما ظهرت أول مرة في لبنان بعيد منتصف القرن التاسع عشر، وذلك في أوساط مثقفين مسيحيين عرب تأثروا بالثقافة الأوروبية ومن ثم بالحركة القومية، التي كانت تسود أوروبا آنئذ، وكان تأثيرها قد امتد إلى المناطق الأوروبية من الإمبراطورية العثمانية كبلغاريا، وأرمينيا، واليونان، وهي المناطق التي انتفضت مطالبة باستقلالها عن الإمبراطورية العثمانية وتكوين دول خاصة بشعوبها وقومياتها. فكانت الفكرة القومية العربية تعني، كما مثيلاتها في أوروبا، حق «العرب» في الانفصال والاستقلال عن «الترك» وهو ما برز في مراحل الطرح الأولى لهذه الفكرة، حيث لم تظهر بعد مسألة الاختيار بين «العروبة والإسلام» أو«إشكالية» العلاقة بينهما.

لقد انتشر هذا التيار القومي العربي الوليد ليضم مثقفين عرباً من الديانتين الرئيستين (الإسلامية والمسيحية) وفي المناطق السورية المختلفة (لبنان وسورية وفلسطين وقبل إقامة وظهور إمارة شرقي الأردن بحوالي نصف قرن)، وسرعان ما أصبح يشكل الأغلبية في الجمعيات السرية التي كانت تجسد ذلك التيار على الساحتين الفكرية والسياسية. لكنّ تزامن انتشاره مع حركة التوسع الاستعمارية الأوروبية من جهة، وما خلّفته من ردود فعل وطنية ودينية من جهة أخرى، قد جعل الفكرة القومية العربية

تجد نفسها محاصرة بثلاثة تيارات قوية: تيار الوطنية في مصر خاصة، وتيار «العثمانية» في الولايات العربية المختلفة، وتيار «الجامعة الإسلامية» الذي يشمل الشرق كله، الذي كان جمال الدين الأفغاني محرّكه وقائده.(٢٢)

إن الفكرة القومية العربية لم تعرف انبعاثاً حقيقياً إلا مع بروز الفكرة القومية لدى الأتراك أنفسهم، وبالتالي فإن العرب الذين كانوا يفضلون التضحية بالدولة العربية المستقلّة من أجل إنقاذ الإمبراطورية العثمانية، سواء من خلال التمسك بإيديولوجية «العثمانية» و«العثمنة» أو في إطار «الجامعة الإسلامية» قد وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف أمام تيار قومي تركي يستهدف بالدرجة الأولى محو الهوية العربية واجتثاث عناصرها ومكوناتها الأساسية والجوهرية، وفي مقدمتها اللغة العربية والتاريخ العربي والمشاعر القومية المسيطرة لدى السكان العرب.

إنهم (أي العرب) أمام إيديولوجية متطرفة تدعو بصراحة وحسم وفوقية واستعلائية (شوفينية) للقومية التركية، ممثلة بـ«جمعية الاتحاد والترقي»، التي تنكرت لشعار «العثمانية».وقد تبنت هذه الجمعية التي كانت قد أصبحت حزباً كبيراً منتشراً في جميع الأوساط، بما في ذلك الأوساط العسكرية الفكرة القومية العلمانية على الطريقة الأوروبية(١٩٠٧) وسعت إلى جعل الدولة مطابقة للأمة التركية وحدها، ولذلك رأت في الفكرة القومية العربية «الآخر» الذي تجب محاربته وإقصاؤه.

لقد عبّر عن هذا التوجه المعادي للعرب أحد إيديولوجي القومية التركية جلال نوري في كتابه «تاريخ المستقبل» بصورة صريحة وعنيفة، فكتب يقول: «علينا أن نهجِّر السوريين من أوطانهم وأن ننشئ مستعمرات تركية في كل من اليمن والحجاز، وأن تعتبر اللغة التركية لغة دينية.. هذه أمور يجب أن ننجزها بسرعة، لأن الجيل العربي الصاعد يتأثر يوماً بعد يوم بالتيارات العنصرية».(٢٣)

وعمل دعاة القومية التركية «الطورانية» على قطع استمرارية الربط بين القرآن واللغة العربية، بغية إزالة «القداسة» الممنوحة للعربية، فنادوا بضرورة ترجمة القرآن إلى التركية وفرض تدريس هذه اللغة في المدارس الابتدائية في الولايات العربية، وانتشرت إلى جانب ذلك عبارات التحقير للعرب في اللغة اليومية التركية. وتعمقت النزعة القومية التركية (الطورانية) من خلال عمل «جمعية الاتحاد والترقي» التي تطورت إلى حزب سياسي كبير، استولى على السلطة وصار هو الموجه السياسي والإيديولوجي والفكري للسلطة في الإمبراطورية العثمانية، وبذلك

أجهضت مشروع «العثمانية» و«الجامعة الإسلامية»، مما استفز العرب عموماً ودعاة الفكرة القومية خصوصاً، حيث أصبح العرب مستهدفين ليس فقط كـ«أمة» أو«قومية»، وإنما أيضاً كوجود وهوية ولغة وعنصر.

فسياسة «التتريك» التي اتبعت على المستويات السياسية والتعليمية والإدارية أثارت رد فعل مضاد هو «التعريب»، تعريب الوعي والموقف والنشاط، وجاء شعار «العروبة» و«العروبة أولاً» ليعبّر عن الفكرة القومية عند العرب تجاه قومية أخرى هي القومية التركية الطورانية.

وبالتالي فقد بدأ المشكل محلياً، متمركزاً في جزء من الوطن العربي، هو سورية ولبنان بصورة خاصة، ومصر وفلسطين بصورة أقل.

أما العراق والجزيرة العربية واليمن والمغرب العربي الكبير.. فلم تكن تعيش هذا المشكل إطلاقاً. لكن الريادة الفكرية النهضوية العربية التي كانت لكتاب ومفكري مصر والشام نقلت هذا المشكل المحلي إلى مشكل عربي شامل.

وبرأي الدكتور محمد عابد الجابري فإن «العراق والجزيرة العربية واليمن والمغرب العربي الكبير لم تكن تعيش هذه المشكل إطلاقاً»(٢٤)، لكنّ الجابري أغفل دور ونشاط الجمعيات السرية القومية العربية من العراق، والتمرد اليمني الدائم الذي كان مشتعلاً في اليمن ضد الوجود التركي، والأغرب من ذلك كله أنه تجاهل تماماً الثورة العربية الكبرى «التي انطلقت من الحجاز بقيادة الشريف حسين وأبنائه «لتحرير العرب» (في حزيران ١٩١٦)، من الهيمنة العثمانية (التركية) ونيل استقلالهم القومي، وإقامة «خلافة عربية» في مكة والأراضي المقدسة وبقية الولايات العربية، بدلاً عن «الخلافة العثمانية»، التي أخذت تنحو منحىً قومي طوراني متطرّف منذ عام ١٩٠٧، بلغ ذروته في الحرب العالمية الأولى.

ولا يختلف «التحزب» الفكري والاستقطاب الإيديولوجي إزاء الزوج «الدين/الدولة» عن الزوج «الإسلام /العروبة»، حيث اعتقد ويعتقد عددٌ كبير من المفكرين والمثقفين العرب أنه لا حل لمعظم مشكلات المجتمع العربي والمشاركة السياسية في إدارة شؤون الدولة وبنائها بغير الفصل بين الدين والدولة. مع أن هذه الإشكالية أقل بروزاً في بلدان المغرب العربي واليمن والخليج ،مقارنة بما طرح ويطرح في بلدان المشرق العربي (سورية الكبرى ومصر والعراق).

ويرى بعض الباحثين والمفكرين العرب أن المسألة لا تكمن في قضية «الدين والدولة»

ونوع العلاقة بينهما، بقدر ما هي مشكلة الديمقراطية، أي تنظيم العلاقات بين الدولة ومواطنيها على أسس متكافئة ومعايير وطنية وديمقراطية.

فالمسألة (وفق هذه الرؤية) لا تتحدد عبر مقولة «الدولة الدينية»، ولا بوساطة مقولة «الدولة العلمانية»، ولا على أساس مشكل علاقة الدولة بالدين، أو الدين بالدولة.. بل على أساس مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباساً دينياً، أو لباساً علمانياً..

المشكل هو: من يحكم ،وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلاً؟.. المشكل هو ،مشكل الديمقراطية/ مشكل انبثاق الحكم من حفنة من الأفراد أم من إرادة المواطنين واختبارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم وقرارهم عندما يتبين لهم أنه لم يعد يمثلهم، أو يعبر عن طموحاتهم. هذا هو المشكل الحقيقي. أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة.(٢٥)

ويندرج في هذا الإطار ثنائية «القطري/ القومي» وغيرها من الأزواج المطروحة في سلسلة الثنائيات العربية الكثيرة، التي تشلّ فاعلية الفكر وآفاقه الحوارية والتعددية والإبداعية.

إنّ شرط تجاوز الفكر العربي المعاصر لأزمته الراهنة يتمثل في مراجعة تلك الثنائيات والمواجهات الاختزالية الإيديولوجية، على أساس الحوارات المنفتحة والمتحررة من المواقف المسبقة والمنطلقات الحزبية والعاطفية.

وبدورنا ندعو إلى ضرورة مراجعة مفاهيمنا التبسيطية والاختزالية، ونقدها بشكل عقلاني استناداً إلى الواقع، وإمكانيات مقارباته المتعددة والمستقبلية والمفتوحة.

فنحن بحاجة ماسّة إلى عقل نقدي مستقبلي، وروح موضوعية تقوم على المعرفة العلمية والإنسانية ،بصرف النظر عن مصدرها وأسماء منتجيها ومبدعيها، تؤمن بحق الاختلاف وتعددية القراءات والرؤى وحتمية التنوع في المجتمع والفكر بآن معاً.

الهوامش

١- الدكتور زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (القاهرة: دار الشروق، ط٣،١٩٧٤)، ص ص ٩٧-٩٩.

٢- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١،١٩٨٥) ص ص ٤٤-٤٥.

٣- الدكتور محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟،» في المصدر السابق، ص ٣١.
٤- التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي، ص ٣٢.
٥- المصدر نفسه، ص ص٦٢-٦٣.
٦- المصدر نفسه، ص٦٣.
٧- المصدر نفسه، ص٩٦.
٨- المصدر نفسه، ص٩٨.
٩- المصدر نفسه، ص١٩٣.
١٠-المصدر نفسه.
١١-الدكتور محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٩) ،ص١٨.
١٢-المصدر نفسه.
١٣-المصدر نفسه، ص١٩.
١٤-المصدر نفسه.
١٥-المصدر نفسه،ص٣٠.
١٦-المصدر نفسه، ص ص٣٠-٣١.
١٧-المصدر نفسه، ص٣١.
١٨-المصدر نفسه، ص٣٢.
١٩-المصدر نفسه.
٢٠-المصدر نفسه،ص١٠٣.
٢١-المصدر نفسه، ص١٠٤.
٢٢-الدكتور محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦) ص٩٢.
٢٣-المصدر نفسه، ص٩٤.
٢٤-الدكتور محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص١٠٤.
٢٥-المصدر نفسه، ص١٠٧.

☆ ☆ ☆